



GIORGIO AGAMBEN, *El temps que resta*, 2000.

(Traducció: TNC)

L'escissió entre poder constituent i poder constituït, que en el nostre temps es manifesta amb una particular evidència, té el seu fonament teològic en l'escissió paulina entre el pla de la fe i el de la llei (*nomos*) —entre la fidelitat personal i l'obligació positiva que se'n deriva. Des d'aquesta perspectiva, el messianisme es presenta com una lluita interna en l'àmbit del dret, en el qual l'element del pacte i del poder constituent tendeix a contraposar-se i a emancipar-se de l'element de l'*entolé* —de la norma en un sentit estricte. Allò messiànic és, doncs, el procés històric per mitjà del qual entra en crisi el nexa arcaic entre dret i religió —que té en l'*horkos*, en el jurament, el seu paradigma màgic—, i en el qual l'element de la *pistis* —de la fe en el pacte— tendeix paradoxalment a emancipar-se de l'element del comportament obligatori i del dret positiu (les obres realitzades en compliment del pacte). [...]

Per aquests motius veiem emergir amb força a [les Cartes de] Pau, juntament al tema de la fe, el de la gràcia (*charis*), que [...] té essencialment el significat d'una prestació

gratuïta, deslligada dels vincles obligatoris de la contraprestació i el manament. [...] El que ara resulta desdibuixat —ahora que el nexa entre religió i dret— és el vincle entre prestació i contraprestació, execució i manament. Gràcies a això, per una banda, hi ha una llei «santa, justa i bona» —convertida, tanmateix, en inobservable i incapaç de produir la salvació: l'esfera del dret en un sentit estricte— i, per altra, una fe que, encara que depengui originàriament d'un pacte, és capaç d'obrar la salvació «sense la llei». Fe i llei, unides en el pre-dret en una màgica indiferència, ara s'escindeixen i deixen emergir entre elles l'espai de la gratuïtat. La fe —en l'àmbit de la fidelitat personal en què té el seu origen— implicava òbviament el compliment dels actes de fidelitat sancionats en el jurament. Però ara apareix un element del pacte que excedeix la seva exigència, i que introdueix així a l'esfera de la llei una dissimetria i una desconexió. La promesa va més enllà de qualsevol pretensió sobre la qual es pugui fundar, de la mateixa manera que la fe sobrepassa qualsevol deure de contraprestació. La gràcia és aquest excés que, mentre divideix en tot moment els dos elements del pre-dret i impedeix que coincideixin, al mateix temps no els permet que es divideixin completament. Al seu torn la

charis —que resulta de la fractura entre fe i obligació, entre religió i dret— no constitueix, tanmateix, una esfera substancialment separada, sinó que només es pot mantenir per mitjà d'una relació antagònica amb elles, és a dir, com a instància en elles d'una exigència messiànica, sense la qual el dret i la religió es troben a la llarga condemnats a atrofiar-se.

D'aquí neix a [les Cartes de] Pau la complexa relació entre l'esfera de la gràcia i la de la llei, que no arriba a ser mai una ruptura completa, sinó que pel contrari veu la gràcia com un complement de la demanda de justícia per part de la llei (Romans 8,4), i aquesta com un «pedagog» del temps messiànic (Gàlates 3,24), la tasca del qual és mostrar hiperbòlicament (*kath' hyperbolén*) la impossibilitat de la seva mateixa execució, fent aparèixer el pecat com a tal (Romans 7,13). Falta que a Pau la relació entre gràcia i pecat, entre gratuïtat i prestació, es defineixi com un excés constitutiu (*perisseía*):

El do de la gràcia no és com el del pecat. En efecte, si tants han mort a través del pecat d'un de sol, molt més abundantament s'ha estès sobre tots la gràcia de Déu i el do de la gràcia d'un sol home, Jesús messies. La

Llei va sobrevenir a fi que abundés el pecat. Però on va abundar el pecat, hi sobreabundà la gràcia (Romans, 5, 15-21).

En un passatge, la importància del qual potser no s'ha destacat prou, la gràcia sembla afirmar una veritable i pròpia «sobirania» (*autárkeia*) d'allò messiànic respecte a les obres de la llei:

Déu estima el qui dóna amb alegria. Déu pot fer que tota gràcia sobreabundi en vosaltres, per tal que, tenint en tot una absoluta sobirania (*en pantí pántote pasan autárkeian*), sobreabundeu respecte a tota obra bona.

Autárkeia, tal com hauria de ser obvi, no significa aquí una disposició autosuficient de béns, sinó la capacitat sobirana de realitzar gratuïtament obres bones amb independència de la llei. A [les Cartes de] Pau no hi ha res de semblant a un conflicte de poders, sinó només la seva desconexió, de la qual emergeix, sobirana, la *charis*. [...]

La situació messiànica, que opera en el temps històric fent inoperant la llei mosaica, procedeix genealògicament d'un moment anterior a aquesta, el de la promesa. L'espai que

s'obre entre les dues *diathékai* [aliances] és el de la gràcia. Per això la *kainé diathéke* [la nova aliança de què parla Pau] no pot ser —com de fet ha arribat a ser— alguna cosa semblant a un text escrit que contingués nous i diversos preceptes. Tal com diu l'extraordinari passatge que precedeix la reivindicació de la nova aliança, aquesta no és una lletra escrita amb tinta sobre taules de pedra, sinó per l'alè de Déu sobre cors de carn, és a dir, no un text, sinó la vida mateixa de la comunitat messiànica, no *escriptura*, sinó *forma de vida*: ¡«he epistolé hemon hymeís este», vosaltres sou la nostra carta (2 Corintis 3,2)! [...]

Certament recordaran, a la primera tesi sobre la filosofia de la història de Benjamin, la imatge del nan geperut que es manté amagat sota el tauler d'escacs i que amb els seus moviments assegura la victòria al ninot mecànic vestit de turc. Benjamin pren aquesta imatge d'un conte de Poe; però transposant-la al terreny de la filosofia de la història, afegeix que aquell nan és en realitat la teologia, que «és avui menuda i lletja, i no ha de deixar-se veure de cap manera», i que si el materialisme històric arribés a aprendre a prendre-la al seu servei, vencerà la partida històrica contra els seus temibles adversaris.

D'aquesta manera, Benjamin ens convida a considerar el text mateix de la tesi com un tauler sobre el qual té lloc una batalla teòrica decisiva que hem de suposar, també en aquest cas, que es lliura amb l'ajuda d'un teòleg rere les caselles del tauler. ¿Qui és aquest teòleg geperut que el filòsof ha sabut ocultar tan bé al text de les Tesis i que ningú ha aconseguit identificar fins ara? ¿És possible a les Tesis de trobar indicis i traces que permetin assignar un nom a aquest personatge que no s'ha de deixar veure de cap manera? [...]

Si vostès fan una ullada al *Handelexemplar* [l'exemplar usat per l'autor] de les Tesis, veuran que a la segona Benjamin recorre a [la convenció d'espaiar les lletres d'una paraula com a substitut de la cursiva]. A la quarta línia des del final, es llegeix: *Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben*, «A nosaltres, com a qualsevol generació que ens ha precedit, ens ha estat donada una f e b l e força messiànica». Per què «feble» està destacada amb l'espaiat? I per què és dèbil la força messiànica, a la qual Benjamin confia la redempció del passat?

Doncs bé, només conec un text en el qual es teoritza explícitament sobre la feblesa de la força messiànica. Es tracta, tal com hauran entès, del passatge de 2 Corintis 12,9-10, que hem comentat moltes vegades, on Pau, que li ha demanat al messies que l'alliberi d'aquella espina que té a la seva carn, sent que aquell li respon: «he gar dynamis en astheneía teleítai», «la potència s'acompleix en la feblesa». per això, afegeix l'Apòstol, «em complac en les febleses, en els ultratges, en la necessitat, en les persecucions, i en les angoixes pel messies; quan de fet sóc feble, aleshores sóc fort (*dynatós*)». El fet que es tracta d'una veritable i autèntica cita sense cometes està confirmat per la traducció de Luter que Benjamin tenia probablement davant dels ulls. Mentre que Jeroni tradueix «virtus in infirmitate perficitur» («el poder es perfecciona en la feblesa»), Luter, com la majoria dels traductors moderns, presenta: «denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig» («perquè la meva força és poderosa en les febleses»); els dos termes (*Kraft* i *schwache*) estan presents en el text de Benjamin, i és aquesta hiperllegibilitat, aquesta presència secreta del text paulí en el de les Tesis benjaminianes, allò que l'espaiat vol assenyalar discretament. [...]

Un cop descoberta la cita paulina a la segona tesi (els recordo que les tesis «Sobre el concepte de la història» és un dels últims escrits de Benjamin, gairebé una mena de compendi testamentari de la seva concepció messiànica de la història), queda oberta la via per a la identificació del teòleg geperut que guia en secret les mans del ninot, el materialisme històric. Un dels conceptes més enigmàtics del pensament de Benjamin en els últims anys és el de *Bild*, imatge. Aquest concepte apareix molts cops al text de les Tesis, assenyaladament a la cinquena, en què llegim:

La veritable imatge (*das wahre Bild*) del passat s'escola ràpidament. El passat només pot retenir-se'l com a imatge que llampegueja, per a mai més ésser vista, en l'instant de la seva cognoscibilitat.

Irrecuperable, en efecte, és qualsevol imatge del passat que amenaça desaparèixer en l'instant present, que no es reconegui esmentat en ella.

Tenim diversos passatges en què Benjamin intenta definir aquest veritable i personal *terminus technicus* de la seva concepció de la història, però potser no n'hi ha cap que sigui tan clar com Ms 474:

No és que el passat projecti llum sobre el present, o que el present projecti llum sobre el passat; la imatge és més aviat allò en què el passat convergeix amb el present en una constel·lació. Mentre que la relació del llavors amb l'ara és purament temporal (contínua), la relació del passat amb el present és dialèctica, a salts (Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 1229).

Bild és doncs per a Benjamin tot allò (objecte, obra d'art, text, record o document) en el qual un instant del passat i un instant del present s'uneixen en una constel·lació, en la qual el present s'ha de reconèixer com a significat en el passat, i en la qual aquest passat troba en el present el seu sentit i compliment. Però nosaltres ja hem trobat a [les Cartes de] Pau una constel·lació similar entre passat i futur en allò que hem anomenat «relació tipològica». També aquí un moment del passat (Adam, el pas del mar Roig, el mannà, etc.) ha de ser reconegut com a *typos* de l'ara messiànic, o, millor, com hem vist, el *kairós* [moment] messiànic és precisament aquesta relació. Però, per què Benjamin parla de *Bild*, «imatge», i no de tipus o figura (que és el terme de la Vulgata)? Doncs bé, disposem d'una contraprova textual que ens permet parlar també en aquest

cas d'una veritable i autèntica cita sense cometes: Luter tradueix Romans 5,14 (*typos tou méllontos*) per «welcher ist ein Bilde des der zukunfftig war», «el qual és una imatge d'allò que serà futur» (a 1 Corintis 10,6 *týpos* es tradueix per *Furbilde*; a Hebreus 9,34 *antítýpos* per *Gegenbilde*). Això de banda, Benjamin també usa en aquesta tesi l'espaiat, però el situa tres paraules després de *Bild*, en un terme que no sembla que tingui cap necessitat de ser subratllat: «das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei», «La veritable imatge del passat s' e s c o l a ràpidament», que naturalment pot contenir una al·lusió a 1 Corintis 7,31: «parágei gar to schema tou kósmou toutou, «s'escola, doncs, la figura d'aquest món», del qual Benjamin potser ha pres la idea que la imatge del passat corre el perill d'esvanir-se per sempre si el present no s'hi reconeix.

Recordaran que a les Cartes paulines el concepte de *typos* està estretament lligat al d'*anakephalaíosis*, recapitulació, que juntament amb aquell defineix el temps messiànic.

També aquest concepte està present al text benjaminià en una posició particularment significativa, al final de l'última tesi [...]. Llegim el passatge en qüestió: *Die Jetztzeit, die als*

Modell der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarcharf mit d e r Figur (El «temps-ara», que com model del temps messiànic resumeix en un enorme compendi la història de tota la humanitat, coincideix fil per randa amb *la* figura que la història de la humanitat ocupa a l'univers»).
[...]

Abans que res, unes poques paraules sobre el terme *Jetztzeit*. En un dels manuscrits de les Tesis, l'únic manuscrit en sentit tècnic, ja propietat de Hannah Arendt, la paraula, quan apareix per primera vegada a la tesi XIV, està escrita entre cometes (com que escriu a mà no resulta possible [...] espaiar). Això va induir el primer traductor italià de les Tesis, Renato Solmi, a traduir el terme com a «temps-ara». Això és certament arbitrari (pel fet que el vocable alemany significa senzillament actualitat), encara que aprehèn quelcom de la intenció benjaminiana. Després de tot el que hem dit en aquest seminari sobre el *ho nyn kairós* [el moment present] com a designació tècnica del temps messiànic, és impossible no assenyalar la correspondència literal entre els dos termes (el-temps-d'ara). Més que més, perquè en alemany la història recent del mot mostra que té usualment connotacions negatives i

antimessiàniques. [...]. Benjamin inverteix aquesta connotació negativa per restituir al mot aquell mateix caràcter de paradigma de, temps messiànic que té el *ho nyn kairós* [moment present] a Pau. [...]

Sigui com sigui, crec que no es pot dubtar que —separats gairebé per dos mil anys i composades totes dues, les Cartes i les Tesis, en una situació de crisi radical— aquests dos importantíssims textos messiànics de la nostra tradició formen una constel·lació que, per qualsevol raó sobre les quals els convido a reflexionar, experimenta justament avui en dia el moment de la seva llegibilitat. *Das Jetzt der Lesbarkeit*, «l'hora de la llegibilitat» (o de la «cognoscibilitat», *Erkennbarkeit*) defineix un principi hermenèutic genuïnament benjaminià, que és la contrapartida exacta del principi corrent, segons el qual qualsevol obra pot ser en tot instant objecte d'una interpretació infinita (infinita en el doble sentit que no s'esgota mai i que és possible independentment de la seva situació històrico-temporal). El principi benjaminià suposa, en canvi, que qualsevol obra, qualsevol text, conté un indicatiu històric que no assenyala només la seva pertinença a una determinada època, sinó que diu també



Llegir el teatre

ACTES OBSCENS EN ESPAI
PÚBLIC
de Davide Carnevali

que arriba a la seva llegibilitat en un determinat moment històric.